Dossier Temático

Diálogos hemisféricos entre feminismos del norte y sur: genealogías de feminismos críticos latinoamericanos

REALIDAD
Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

Hemispheric dialogues between feminisms from the North and South: genealogies of Latin American critical feminisms

Meztli Yoalli Rodríguez Aguilera
The University of Texas at Austin, Estados Unidos de América
yoalli.rodriguez@depaul.edu

Realidad, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades
núm. 151, p. 89 - 107, 2018
Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, El Salvador
ISSN: 1991-3516
ISSN-E: 2520-0526
Periodicidad: Semestral
realidad.director@uca.edu.sv

DOI: https://doi.org/10.5377/realidad.v0i151.6806

URL: https://portal.amelica.org/ameli/journal/769/7695286014/

Resumen: Este artículo explora algunas genealogías históricas de los feminismos de latinoamérica en conversación con los llamados "feminismos del tercer mundo" en Estados Unidos, de mujeres negras y chicanas. Este trabajo se distancia de las visiones evolucionistas del pensamiento feminista, que tienden a suscribir inadvertidamente la pretendida supremacía de Occidente. Más en consonancia con la perspectiva decolonial, se prefiere ver las genealogías en una lógica de tiempo simultáneo.

Palabras clave: Feminismo, Latinoamérica, Colonialidad, Teoría decolonial, Movimientos sociales.

Abstract: This article explores some of the historical genealogies of Latin American feminisms in conversation with the so-called "third world feminisms" in the United States by chicana and black women. This work distances itself from evolutionist visions of Feminist Thought, that inadvertently subscribe the claims of supremacy of the West. More in accordance with a decolonial perspective, it prefers to see genealogies in a logic of simultaneous time.

Keywords: Feminism, Liberal feminism, Latin America, Coloniality, Decolonial theory, Social movements.

AmeliCA
Modelo de publicación sin fines de lucro para conservar la naturaleza académica y abierta de la comunicación científica
PDF generado a partir de XML-JATS4R

Introducción

En este ensayo describiré las diferentes corrientes de los feminismos que emergieron en distintos contextos geográficos, culturales y sociopolíticos. Es importante resaltar que no creo en un tiempo lineal y/o evolutivo del feminismo, lo que la feminista afroamericana Jacqui Alexander describió como un tiempo "ni verticalmente acumulado ni horizontalmente teleológico" (Alexander, 2005, p. 190). Más bien, creo en una concepción del tiempo simultáneo, del tiempo que ocurre y se desdobla. En este sentido, creo en tiempos simultáneos de luchas de mujeres y/o feministas en distintos puntos geográficos de Latinoamérica. Esto con el objetivo de desarrollar una epistemología descolonial y no asumir que el diálogo o la historia proviene primero del norte y luego del sur geopolítico, unidireccional, sino más bien que son conversaciones dialógicas y paralelas.

Para fines del presente ensayo, comenzaré por los feminismos que han sido más visibles en distintos puntos geográficos, tanto Estados Unidos como en América Latina o en Abya Yala,[1]y no por coincidencia, el feminismo liberal, es decir, la perspectiva hegemónica del feminismo. Un feminismo que pone en el centro a la mujer, así en singular, clase media-alta y urbana.

Haré un breve recuento de ellos, pues me parece importante conocer cuáles son las críticas que se le hicieron desde las mujeres de color en Estados Unidos, como Abya Yala, y cuáles son las diferencias con los feminismos críticos que son los que me interesa profundizar en este artículo.

Enseguida haré una genealogía de los debates y aportes de los llamados "feminismos del tercer mundo" en Estados Unidos: los feminismos chicanos, negros y de mujeres de color frente a los feminismos blancos. Estos feminismos marcan una ruptura específica en torno a la noción de "mujer" y de género como categoría unívoca y universal de la lucha feminista, y hacen una crítica sobre la colonialidad lingüística de la palabra mujer, al no tomar en cuenta otras formas de opresión como la raza o la clase.

Más adelante, tejeré los debates de las feministas latinoamericanas desde los feminismos comunitarios, indígenas y negros, hasta los feminismos descoloniales. Sin embargo, es importante nombrar aquellas luchas de mujeres en Abya Yala que desde la experiencia y la vivencia resistieron y siguen resistiendo diversas formas de violencia, sin llamarse necesariamente feministas, sino simplemente mujeres que lucharon y luchan por una vida digna.

Los feminismos, desde mi perspectiva, nacieron desde la práctica incorporada (de cuerpo) para después construirse como teoría. A lo largo de este ensayo se plantea que los feminismos no nacieron en un lugar y tiempo específico, sino que tienen genealogías históricas y geográficas simultáneas, con sus múltiples contradicciones y complejidades. Asimismo, quisiera aclarar que esta genealogía no es exhaustiva ni de ninguna manera aborda todos los feminismos del hemisferio.

1. Feminismos liberales en América

AmeliCA Modelo de publicación sin fines de lucro para conservar la naturaleza académica y abierta de la comunicación científica
PDF generado a partir de XML-JATS4R

En el centro de los feminismos liberales estaba la defensa de la Mujer –así, en singular y con mayúscula– frente al enemigo común universal: el patriarcado, materializado históricamente en el cuerpo del hombre. Desde las sufragistas que pelearon por el derecho al voto de las mujeres hasta las feministas europeas como Simone de Beauvoir (2010) que afirmaba que "la mujer no nace, se hace", para describir las construcción social de las mujeres y, por ende, su subyugación. Desde la academia, feministas como Jane Scott o Gayle Rubin escribieron las distintas formas en que se oprime a la mujer en la sociedad. Por ejemplo, en uno de sus escritos, Jane Scott describía el debate central de las feministas a mediados de los años 90: ¿diferencia o igualdad? Sin embargo, esta diferencia o igualdad era de las mujeres con respecto a los hombres. ¿Las mujeres debían ser iguales para tener mejores condiciones de trabajo y acceso a derechos diferentes a los de hombres para tomar en cuenta sus propias singularidades tales como las necesidades o intereses? (Scott, 1998).

Por otro lado, Gayle Rubin, de igual forma, a través de una lectura de varios autores clásicos como Freud y Marx, hace una crítica a sus falta de perspectiva de género. En su artículo clásico sobre tráfico de mujeres, Rubin describe cómo en distintas culturas el tráfico de mujeres es una práctica cultural naturalizada que reproduce violencia patriarcal (Rubin, 1996). Llama la atención que estas culturas donde existe el tráfico de mujeres descritas por la autora son todas no-occidentales y, por lo tanto, son descritas como la otredad, como las "otras oprimidas". De tal forma que pareciera como si en Occidente no se ejercieran sistemas de opresión.

También hubo ciertos feminismos blancos que abrieron brecha en términos epistemológicos, como los trabajos de Haraway y Harding, los cuales cuestionan fuertemente la forma de hacer "ciencia". Haraway aboga por una epistemología o conocimiento situado, es decir, que tome en cuenta las experiencias y vivencias del investigador(a) y, por lo tanto, de cómo dicha experiencia influye en la forma de interpretar la realidad que se pretende estudiar (Haraway, 1991), esto contrario a la visión positivista de las ciencias sociales que buscan la "objetividad" del investigador frente a fenómenos sociales. En este sentido, Sandra Harding hizo una fuerte crítica a dicha objetividad científica e invitó a reflexionar sobre nuestra posicionalidad, o lo que ella llamó "standpoint theory o teoría de punto de vista" (Harding, 2005).

Muy cerca y más al sur, en América Latina, en diálogo con los feminismos liberales blancos hubo feministas mestizas que también llamaban a la unión de las mujeres en contra del enemigo universal común: el patriarcado. Desde México, por ejemplo, autoras como Marta Lamas o Marcela Lagarde fueron pioneras en ese país al cuestionar las formas de opresión de las mujeres. Marta Lamas, por ejemplo, escribió algunos de los textos introductorios al feminismo en donde se describen las condiciones de desigualdad de las mujeres frente a los hombres. El debate de la igualdad y la diferencia se reproduce en esas latitudes y la definición de género gira en torno a este debate.

Para Marta Lamas, por ejemplo, el género es definido como "el conjunto de ideas sobre la diferencia sexual que atribuye características femeninas y masculinas a cada sexo, a sus actividades, y a las esferas de la vida" (Lamas 2002, p. 57). Marcela Lagarde, por su parte, escribió un texto clásico sobre los diversos cautiverios de las mujeres descritos en arquetipos generales como la santa, la puta, la monja, entre otros (Lagarde, 2005). En este libro, Lagarde explora las distintas formas de opresión de las mujeres, así como los apelativos o nombres con los que se ha etiquetado a las mujeres a lo largo de la historia.

AmeliCA Modelo de publicación sin fines de lucro para conservar la naturaleza académica y abierta de la comunicación científica
PDF generado a partir de XML-JATS4R

En algún momento, las contribuciones tanto de los feminismos blancos como de los mestizos liberales eran para denunciar abiertamente la jerarquía patriarcal de los hombres sobre las mujeres. Sin embargo, el problema principal era que el sujeto Mujer de ese feminismo liberal era centrado en una mujer de la ciudad, blanca, de clase media o alta e individualista, además de centrarse sobre todo en luchas por derechos reproductivos, aborto o violencia doméstica, así borraba por completo la experiencia de otras mujeres que no tenían esas características, ya que sus demandas eran muy distintas, como el acceso al derecho de tierra. Mujeres que su experiencia de vida era completamente distinta y, por lo tanto, que no se veían reflejadas en esa lucha feminista urbana, de clase media y mestiza/blanca. Estas mujeres que pensaban desde sus propios contextos tenían otras apuestas y, por tanto, otros feminismos.

2. "Feminismos del tercer mundo" en Estados Unidos y el concepto de Interseccionalidad

Los feminismos del llamado tercer mundo en Estados Unidos criticaron la noción universalizada y universalizante de Mujer. Las feministas blancas que peleaban por la liberación de la Mujer estaban profundamente centradas en su propia experiencia, mirando su propio ombligo. La pensadora Chandra Mohanty, desde los estudios postcoloniales de la India, explica cómo las feministas liberales reproducen colonialidad al entender a la mujer como categoría en singular, sin tomar en cuenta la diversidad al interior de dicha categoría, es decir, a las otras mujeres. Para Mohanty, estos feminismos hegemónicos:

> Colonizan de forma discursiva las heterogeneidades materiales e históricas de las vidas de las mujeres del tercer mundo y, por tanto, producen/representan un compuesto singular la "mujer del tercer mundo" (Mohanty, C. 2008, p. 119).

Dichos feminismos hegemónicos tienen una noción individualista que abogaba sobre todo por la igualdad –igualdad entre "hombres y mujeres" –, tomando en cuenta que los debates sobre igualdad venían de un contexto específico: la Ilustración europea y que, por lo tanto, están mirando solamente a un centro: Occidente. Esta visión de la igualdad, por lo mismo ha sido criticada desde los feminismos chicanos, negros y latinoamericanos, pues no toma en cuenta la diferencia al interior de la categoría Mujer, y, además, es una visión binarista del género. Una de las trampas de la modernidad, como bien lo señala Olivia Gall, es que "gracias a su enorme poderío militar y tecnológico, difundió por el mundo esta manera engañosa de negar la diferencia al pregonar la igualdad ante la ley" (Gall, 2007, p. 48). En el discurso de la igualdad, se homogeneiza a la población y no hay posibilidad de existencias alternas. Además, se invisibilizan las violencias racializadas, pues se niegan o incluso se invisibiliza su existencia.

Un concepto clave desde los "feminismos del tercer mundo", que hace una crítica profunda a la noción liberal y blanca del feminismo, es el de interseccionalidad. Diversas feministas negras en Estados Unidos llamaron a analizar la intersección de opresiones como la raza, el género, la clase, entre otras, siempre en interrelación y no como categorías separadas (Crenshaw, 1993; Davis, 1983; Hill Collins, 2000; Hooks, 2004; Lorde, 1984). No era posible centrar la noción universalizante de Mujer, sin tomar en cuenta otras opresiones mutuamente imbricadas como la raza o la clase. La interseccionalidad toma en cuenta las simultáneas opresiones a las que se enfrentan las mujeres de color, en la vida cotidiana, por sus cuerpos no sólo en términos de género, sino cuerpos que también son racializados y leídos a partir de su clase social.

AmeliCA Modelo de publicación sin fines de lucro para conservar la naturaleza académica y abierta de la comunicación científica
PDF generado a partir de XML-JATS4R

La supuesta sororidad universal del feminismo liberal hegemónico en contra del enemigo común –el patriarcado– se complejizaba con esta nueva noción, ya no era "La Mujer versus el Hombre", en términos binaristas y reduccionistas. Algunas mujeres negras, por ejemplo, tenían más en común con sus compañeros hombres negros –por su raza y su clase– que con las propias mujeres blancas que, a pesar de ser mujeres, vivían en complicidad y con los privilegios de la supremacía blanca.

De igual forma, un grupo de mujeres auto-identificadas como chicanas, es decir, descendientes de migrantes mexicanos nacidas en Estados Unidos, hacían la reinterpretación de su subjetividad, no como entes puros, sino con complejidades internas en sus propios términos, hablaban de sus propias interseccionalidades como mujeres de color también. Las feministas chicanas (Anzaldúa, 2012; Moraga & Anzaldúa, 2015) por su parte, también hacían crítica a los feminismos blancos liberales y denunciaban las diferencias al interior del feminismo:

> Queremos expresar a todas las mujeres –especialmente a las mujeres blancas de clase media– las experiencias que nos dividen como feministas. Queremos examinar incidentes de intolerancia, prejuicio, negación de la diferencia dentro del movimiento feminista. Queremos crear una definición que amplíe lo que significa feminista para nosotros. (Moraga and Anzaldúa 2015, p. 43).

Gloria Anzaldúa, por ejemplo, en su *libro Borderlands la Frontera*, hace una exploración de su identidad múltiple, de su ontología entremundos, como mujer, como chicana, como lesbiana, en donde las fronteras –tanto geográficas como simbólicas– cruzan su cuerpo y su subjetividad. Sin embargo, llama la atención que esta resistencia como chicana, la hace a través del concepto de *the new mestiza* o la nueva mestiza. Esta nueva mestiza sería la que resistiría la opresión que vivía por ser mujer de color en Estados Unidos. Es interesante que mientras en México el mestizaje fue creado como ideología estatal racista (Vasconcelos, 1977) –con el objetivo de blanquear a la población, en la cual la supuesta mezcla de razas serviría para la asimilación y eventual eliminación de indígenas y afrodescendientes–, para Gloria Anzaldúa la nueva mestiza representa una forma de resistir frente a la supremacía blanca y racista de Estados Unidos, así hace una relectura de José Vasconcelos cuando afirma "frente a la teoría del ario puro, y a la política de pureza racial que la América blanca practica, la teoría de Vasconcelos es de inclusividad" (Anzaldúa, 2012, p. 77).

Queda claro que las distintas teorías e ideas son interpretadas de formas divergentes, dependiendo del contexto histórico, cultural y político, incluso cuando podrían sonar como ideas contradictorias desde un punto de vista externo-ajeno a la experiencia propia de quien la reinterpreta. Considero que aunque puede ser problemática la noción de mestiza o mestizaje en el contexto latinoamericano por sus orígenes relacionados con el blanqueamiento, en el contexto histórico y geográfico en el que se escribió, es decir, en Estados Unidos donde la supremacía blanca impera y niega la existencia de otros, la nueva mestiza responde a una estrategia política feminista de resistencia y, a la vez, de reclamo de sus raíces y de su existencia cruzada por fronteras.

Los "feminismos del tercer mundo" crearon alianzas entre mujeres negras, chicanas, nativoamericanas y mujeres de color en general, esto para lanzar una crítica al feminismo etnocéntrico blanco. Dichas alianzas produjeron intensos debates y textos donde se plasmó la complejidad y polifonía de la categoría "mujeres", así como de las diversas formas en que viven bajo esa subjetividad.

En todo caso, los aportes de los feminismos negros y chicanos, entre otros de mujeres de color en Estados Unidos, son profundamente críticos y desestructurantes de la categoría universal y universalizante de Mujer. Los feminismos negros, chicanos y del tercer mundo abrieron el debate sobre la complejidad y mutua imbricación de las opresiones, así como de la imposibilidad de separar relaciones opresivas como el racismo, el sexismo o el clasismo. Todos estos sistemas opresivos están mutuamente conectados y se constituyen entre sí. Estos feminismos son y han sido una fuente de inspiración para muchos de los feminismos latinoamericanos.

AmeliCA Modelo de publicación sin fines de lucro para conservar la naturaleza académica y abierta de la comunicación científica
PDF generado a partir de XML-JATS4R

3. Feminismos críticos desde Abya Yala: práctica y teoría

Como mencioné en la introducción, considero que no hay un tiempo lineal y progresivo de los feminismos en el mundo. Lo que sí hubo fue un cierto reconocimiento y visibilidad de algunos de estos feminismos por su propia relación con el poder hegemónico o por su facilidad de comunicarse o de ser interpretados por ese mismo poder. Para muchas mujeres de Abya Yala, los feminismos como praxis y como lucha llevan cientos de años, más de 500 años en algunos casos, pero en todo caso no fueron nombrados como feminismos en sus tiempo específico.

4. Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y la Ley Revolucionaria de Mujeres

Un ejemplo claro, aunque relativamente reciente en comparación con otros procesos que llevan siglos, fue el papel fundamental de las mujeres indígenas en la organización del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas, México. En 1993, un año antes del levantamiento, las mujeres publicaron la Ley Revolucionaria de las Mujeres, en donde se estipula que "las mujeres, sin importar su raza, credo, color o filiación política, tienen derecho a participar en la lucha revolucionaria en el lugar y grado que su voluntad y capacidad determinen". También estipula que las mujeres tienen derecho a salario justo, a decidir qué número de hijos quieren tener, a participar en asuntos de la comunidad, derecho a la educación, a la salud, a elegir su pareja y a no ser obligadas a contraer matrimonio, tienen derecho a una vida sin violencia doméstica, a tener cargos de participación y a tener grados militares en las fuerzas armadas revolucionarias (Marcos, 2010, p. 74).

En este sentido, la Ley Revolucionaria de las Mujeres marca un hito de importancia de las mujeres en la lucha y de los movimientos sociales, así como de las demandas claras desde las mujeres hacia sus contrapartes, los hombres. Esta Ley Revolucionaria de las Mujeres rompió cualquier estereotipo colonialista, incluso en los feminismos citadinos y mestizos que frecuentemente observaban a las mujeres indígenas y afrodescendientes como oprimidas y víctimas. Las mujeres zapatistas ubicaban la lucha de las mujeres al interior de una lucha más amplia contra el racismo institucionalizado y naturalizado en la sociedad, es decir, no se separaba su subjetividad como mujeres ni como indígenas, ambos factores siguen estando mutuamente imbricados.

Tampoco sus enemigos eran los hombres, todo lo contrario, son compañeros de lucha por un fin común de bienestar para sus comunidades, pero sí tuvieron críticas sobre ciertas tradiciones que las oprimían. Es evidente que las mujeres zapatistas nunca se autonombraron como feministas; su práctica como lucha por los derechos de mujeres y mejores condiciones de vida parecen en sintonía con muchos reclamos feministas, por tanto, no hubo necesidad de nombrarse como tal. La práctica a través del andar y del resistir reflejaba mucho más que cualquier discurso.

5. Feminismos comunitarios y luchas de mujeres

Los feminismos comunitarios e indígenas provienen, como su propio nombre lo indica, de mujeres del continente latinoamericano que están luchando dentro de sus comunidades originarias y desde sus subjetividades específicas. Desde Bolivia, por ejemplo, Julieta Paredes junto con otras mujeres se autonombran feministas comunitarias; son mujeres que han luchado históricamente en contra de las opresiones, pero que expresaron sus luchas de otras formas. Julieta Paredes escribe:

AmeliCA Modelo de publicación sin fines de lucro para conservar la naturaleza académica y abierta de la comunicación científica
PDF generado a partir de XML-JATS4R

> Nuestras abuelas no sólo resistieron, sino también propusieron e hicieron de sus vidas y de sus cuerpos autonomías peligrosas para los incas y mallkuls patriarcales. No escribieron libros, pero escribieron en la vida cotidiana que hoy podemos intuir, sobre lo que queda después de tantas invasiones coloniales. (Paredes, 2014, p. 38).

Las mujeres indígenas en Abya Yala han luchado contra el patriarcado occidental y también contra el ancestral, así hay algunos debates que han surgido en torno a este punto. Ciertas feministas abogan por el origen colonial del patriarcado y de las relaciones de género, es decir, sobre cómo antes de la colonia no existían jerarquías opresoras sobre las mujeres y sí había una existencia de complementariedad y dualidad entre los géneros (Méndez, López, & Marcos, 2013). De hecho, Lugones afirma que el género es en sí una construcción de la colonialidad o lo que ella llama el sistema moderno-colonial de género (Lugones, 2008). Para Lugones "es importante entender hasta qué punto la imposición de este sistema de género fue tan constitutiva de la colonialidad del poder como la colonialidad del poder fue constitutiva de este sistema de género" (Lugones, 2008, p. 93). Sin embargo, otras mujeres indígenas como Lorena Cabnal han denunciado que el patriarcado ha existido desde antes de la colonia, es decir, las mujeres indígenas se han enfrentado tanto a un patriarcado occidental como a un patriarcado ancestral (Gargallo, 2012). También hay que decir que algunas mujeres indígenas no quieren llamarse a sí mismas como feministas, pues consideran que sería adoptar una categoría occidental y foránea que no responde a sus propias realidades (Gargallo, 2012, p. 45).

Se puede también documentar, por ejemplo, entre las comunidades afrodescendientes, la resistencia a la esclavitud durante la colonia mediante estrategias como el cimarronaje –la fugitividad de los esclavos y la fundación de comunidades autónomas–. Sin embargo, es importante cómo las mujeres también resistían al interior de las comunidades, incluso dentro de las comunidades negras cimarronas en la cotidianeidad para luchar por mejores condiciones de vida. Esto es lo que algunas autoras han llamado cimarronaje doméstico (Albert Batista, 1990). De igual forma, es importante recalcar el papel histórico preponderante de las mujeres negras en las luchas por el territorio, en contra de la desposesión, por los derechos a ser reconocidos como pueblos y por las mejores condiciones de comunidades afrodescendientes en Abya Yala.

Desafortunadamente, es necesario recalcar que en esta lucha por el territorio, los cuerpos de las mujeres son vistos como parte de dicho territorio. Considero que la noción de territorio como ocupación del cuerpo queda aún más evidente en los cuerpos de mujeres negras e indígenas. Andrea Smith argumenta que la violencia sexual en contra de mujeres nativo-americanas en Estados Unidos fue con una lógica de eliminación, mientras que la violencia sexual hacia las mujeres negras fue para la reproducción de más trabajo de esclavos (Smith, 2015, p. 16). No comparto esta visión, creo que así como las mujeres nativo-americanas fueron vistas como cuerpos inherentemente desechables, ocurrió lo mismo con las mujeres negras, donde la violencia tanto sexual como física ejercida contra ellas fue naturalizada y sistemática.

Esa violencia sexual y control del cuerpo de las mujeres negras se realizó a través de distintos mecanismos, por ejemplo, las esterilizaciones forzadas que ocurrieron en los años 70 en Estados Unidos y también en América Latina como en Perú, entre 1990-2000, durante el gobierno de Alberto Fujimori. En este sentido, existe una larga historia de deshumanización que querer controlar la vida reproductiva de las mujeres (Roberts, 1997).

En lo que sí concuerdo con Andrea Smith es en que la violencia sexual ha sido utilizada como una herramienta del colonialismo y de la supremacía blanca (Smith, 2015). Considero que el Estado además de ser colonial y racista, es también un Estado patriarcal, en donde el sujeto masculino es protegido tanto en el espacio público como en lo privado. De acuerdo a Wendy Brown:

> El poder masculino, como el poder estatal, es real, pero en gran parte intangible, excepto en las ocasiones que se expresa como violencia, coerción física, o discriminación, todas las cuales son características importantes pero no esenciales de cualquier tipo de dominación. (Brown, 1992, p. 15).

Si miramos a los cuerpos como territorios, entenderemos también cómo los cuerpos de mujeres, específicamente, han sido utilizados como territorios de guerra. Los cuerpos de las mujeres son leídos como anexos de la nación o del pueblo por ser conquistado. Tal como Rita Laura Segato describe: "en este tipo de patriotismo las primeras víctimas son las otras de la nación, de la región, de lo local, siempre las mujeres, los afrodescendientes, los pueblos indígenas y los disidentes" (Segato, 2010a, p. 85). Considero que el territorio y la raza, además del género y entre otros, no son categorías excluyentes si no que se constituyen mutuamente. Así, el territorio y la posibilidad –o no– de su ocupación está inevitablemente relacionado con la racialización de los cuerpos que habitan en él. La actual forma de capitalismo desarrollista que está basado en lo que David Harvey llamó "acumulación por desposesión" de territorios, es una forma clara de cómo se coloniza a ciertos territorios-poblaciones específicos (Harvey, 2004).

En todo caso, lo evidente es que a pesar de que no fue llamado feminismo, las mujeres indígenas y afrodescendientes de Abya Yala mediante la práctica cotidiana subvirtieron y siguen subvirtiendo opresiones y jerarquías patriarcales, y también raciales. En otras palabras, es una resistencia y un conocimiento corporizado o encarnado (en el cuerpo) (Marcos, 2014). La racialización de los cuerpos afrodescendientes e indígenas determina su acceso a los derechos, a su vida misma, la cual ha sido colonizada por cuerpos blancos hegemónicos. Sin embargo, claro está que también hay resistencias de descolonización desde los propios cuerpos, es decir, resistencias acuerpadas. Estas prácticas no tenían el nombre de feminismo aún y, sin embargo, constituyen una forma importante de rebeldía cotidiana en contra de las diversas caras de la violencia patriarcal, racista o clasista e históricamente colonial.

6. Feminismos descoloniales

Otro de los aportes desde Abya Yala para el feminismo ha sido la noción de feminismos descoloniales, es decir, feminismos que reconocen la colonialidad del poder (Quijano, 2000) y la continuidad –sin interrupción– de dicha colonialidad en el presente, que está imbricada con el patriarcado, el racismo y el capitalismo. El colectivo *Mujeres Creando* afirma desde Bolivia: "No se puede descolonizar sin despatriarcalizar".

Los feminismos descoloniales reconocen la genealogía de las diversas formas en que las mujeres lucharon históricamente en sus contextos, incluso cuando no fue nombrado el feminismo como tal. Las feministas descoloniales tienen entre sus objetivos, desestructurar la colonialidad con sus consecuencias (Estado heteropatriarcal, racista y capitalista) y, por lo tanto, busca descolonizar la realidad.

En específico, los feminismos descoloniales buscan reconocer las genealogías intelectuales diversas más allá de las hegemónicas, así como encontrar diálogos o centrar las voces de mujeres indígenas y negras en Abya Yala. En este sentido, en contraposición a los feminismos liberales, los feminismos descoloniales descentran la categoría unívoca de Mujer, reconocen la diversidad al interior –la interseccionalidad– y también buscan visibilizar las voces e historias que no han sido escuchadas.

Algunas feministas descoloniales[2]han hecho el intento de dialogar con mujeres indígenas y afrodescedientes en América Latina y centrar sus papeles protagónicos en la producción de conocimiento y también en las luchas por la emancipación de las mujeres. También han hecho críticas al feminismo etnocéntrico y racista, además, se han situado no sólo dentro del campo de la academia, sino también dentro de la práctica política y el activismo.

AmeliCA Modelo de publicación sin fines de lucro para conservar la naturaleza académica y abierta de la comunicación científica
PDF generado a partir de XML-JATS4R

Por otra parte, están los feminismos también autodenominados descoloniales pero que provienen de mujeres afrodescendientes e indígenas en Abya Yala, es decir, mujeres que han sido históricamente racializadas en el continente latinoamericano, a pesar de que se niegue el racismo. Estos feminismos descoloniales hacen una crítica al feminismo mestizo latinoamericano que se autonombra del tercer mundo cuando está en diálogo con negras y chicanas en Estados Unidos, pero que al final sigue reproduciendo la colonialidad al interior de América Latina, en donde algunas mujeres siguen hablando por otras y donde se sigue privilegiando a las voces hegemónicas (Espinosa, 2009).

Las feministas descoloniales negras e indígenas en Abya Yala buscan hacer una genealogía de los aportes de las mujeres negras e indígenas en la teoría que ha sido invisibilizada por la propia academia colonial y por la reproducción de estructuras de dominación por un Estado heteronormado y racista. En este sentido, ellas llaman a un feminismo antirracista y anticapitalista (Curiel, 2007; Curiel, 2013; Espinosa Miñoso, Gómez Correal & Ochoa Muñoz, 2014).

Los feminismos descoloniales negros entran en diálogo con lo que otros autores han llamado feminismos afrodiaspóricos o feminismos afrolatinoamericanos (Laó-Montes, 2016; Vergara Figueroa & Arboleda Hurtado, 2014). De acuerdo a Vergara Figueroa y Arboleda Hurtado (2014):

> Entendemos por feminismo negro las apuestas de reivindicación y redefinición política, lideradas por mujeres africanas y afrodescendientes para enfrentar la opresión y la marginalización sexista en contextos producto de la dominación moderna/colonial. (p. 111).

Por su parte, Sueli Carneiro desde Brasil ha dicho que es necesario: "ennegrecer el feminismo para construir un camino utópico hacia un mundo libre de sexismo y racismo" (Carneiro, 2001).

En los feminismos descoloniales desde Abya Yala vemos distintas corrientes, algunas desde feministas mestizas y otras desde feministas negras e indígenas que plantean hacer una crítica a la colonialidad del presente, de esta forma muestran interés de posicionarse políticamente frente a la realidad. Son feminismos antirracistas que buscan desmontar el racismo naturalizado y también negado en América Latina por la construcción del mestizaje como categoría homogeneizadora y colonizante. Sin embargo, es importante recalcar que se están creando reflexiones sobre las jerarquías epistémicas dentro de los feminismos y, en algunos casos, se crean alianzas entre mujeres mestizas y afrodescendientes e indígenas frente a la necropolítica, es decir, la política de la muerte, que está tan presente en el hemisferio atentando no sólo contra los cuerpos de mujeres sino también contra los de sus compañeros que de igual forma se enfrentan a la represión y a la violencia, así como la madre tierra que de la misma manera sufre la política de muerte.

7. Conclusión: aportes y retos de los feminismos latinoamericanos

Como se ha descrito en este ensayo, los aportes al feminismo desde Abya Yala han sido varios y han estado presentes en distintas maneras, como en centrar, pensar, sentir y hacer visibles las experiencias de las luchas de mujeres que desde su cotidianeidad y vida tienen prácticas feministas, las cuales no necesariamente se nombraron feministas pero que han existido por lo menos en más de 500 años. Centrar el conocimiento desde la práctica, desde el cuerpo, es pensar un feminismo latinoamericano que busca sus genealogías no necesariamente en libros, sino en historias orales y prácticas compartidas, acuerpadas, es decir, desde el propio cuerpo y la experiencia. Otro de los aportes del feminismo latinoamericano ha sido precisamente reconocer, a partir del diálogo con el feminismo negro y chicano de Estados Unidos, las diversas interseccionalidades de las mujeres en específicos contextos geográficos y culturales.

AmeliCA Modelo de publicación sin fines de lucro para conservar la naturaleza académica y abierta de la comunicación científica
PDF generado a partir de XML-JATS4R

Como resultado, el feminismo descolonial intenta escuchar a otras voces más allá de las voces históricamente centradas, como las mestizas o blancas de ciudades y de clase media o alta. Sin duda, un aporte teórico importante es la noción de feminismos descoloniales, que denuncian las estructuras de colonialidad imperante en América Latina y la forma en que las mujeres han sido objeto de violencias coloniales específicas (violencia sexual, por ejemplo, contra las mujeres negras e indígenas por parte de militares y actores estatales). Como se describió anteriormente, los feminismos descoloniales centran a mujeres negras e indígenas en la producción de conocimiento (como una insurgencia epistémica), así como en las luchas comunes por derechos y territorio en América Latina, en donde ellas han puesto el cuerpo. Además, en un feminismo descolonizador hay una noción mucho más colectivizada de las mujeres, contrario al feminismo liberal que se sigue centrando en la individualidad como parte de la modernidad capitalista.

Por otro lado, considero que uno de los retos más importantes que tienen los feminismos críticos latinoamericanos (descolonial, comunitario, indígena, afrodiaspórico, entre otros) es precisamente su capacidad de crear un diálogo transnacional, anticapitalista y antirracista que ya varias feministas han expresado (Alexander and Mohanty, 1997). No niego que ya se han creado varios espacios de diálogos globales de feministas en los distintos lugares del sur, intentando crear alianzas transnacionales. Sin embargo, considero que aun así se siguen reproduciendo ciertas jerarquías al interior de Latinoamérica en las que hablan por las demás; una suerte de colonialismo interno (González Casanova, 2005) al interior del feminismo latinoamericano. Es decir, aun cuando haya deseos de crear diálogos interculturales entre feministas de distintos orígenes y posiciones, continúa la tendencia de que las mujeres que en la vida cotidiana hacen activismo feminista sin llamarle como tal, es decir, lo que Patricia Hill Collins (2000) llamaría un activismo por sobrevivencia sigue siendo invisibilizado.

Entonces, hace falta crear alianzas y diálogos transnacionales donde haya realmente un abanico de orígenes, contextos e historias distintas de las mujeres. ¿Cómo reflejar la diversidad al interior de las categorías feministas negras e indígenas, sin eliminar el espacio para un diálogo más amplio en contextos globales?

En conclusión, me pregunto: ¿qué tan descolonizado están los feminismos descoloniales? Sin duda, han dado pasos firmes en torno a la descolonización a través de escuchar y centrar otras voces históricamente no escuchadas, a su vez que denuncian la colusión entre el Estado heteropatriarcal y sexista (Alexander, 2005), el racismo y el clasismo en América Latina, aunque falta mucho más para poder tener diálogos transnacionales.

No creo en fronteras nacionales o regionales como la de Estados Unidos y el resto de Latinoamérica, pues considero que hay mucho sur en el norte (mujeres de color, migrantes y LGBTQI), como norte en el sur (clase alta, blanca y mestiza). Considero que puede haber experiencias similares, además de las obvias diferencias de contextos geográficos y lingüísticos, entre mujeres negras en el continente americano, por ejemplo, o entre mujeres nativoamericanas e indígenas. El reto aquí es cómo hacer una política de traducción que abone a un diálogo transnacional real, en donde se tomen en cuenta las diferencias de las experiencias y también las similitudes históricas y de violencias enfrentadas.

Otro reto es cómo incluir a mujeres transexuales en la lucha feminista, pues a pesar de sus aportes para repensar el género y para desestructurar binarios como hombre-mujer, además de vivir bajo mucho riesgo a causa de la transfobia, se siguen separando a las mujeres trans en general de los espacios feministas, específicamente a las mujeres negras e indígenas trans. Esto nos lleva a repensar las categorías esencialistas y esencializadas del género que seguimos reproduciendo, quizá como producto de la colonialidad-modernidad en donde se estructura la realidad en esquemas cartesianos y binarios. Considero que la biologización del género es otra forma de violencia, pues niega las experiencias vividas de otras mujeres que se autodefinen como tal, pero que no se identifican con el género que les fue asignado al nacer. Luchar contra la transfobia en nuestras comunidades debería ser preponderante e interpretado como otra forma de descolonización del género.

AmeliCA Modelo de publicación sin fines de lucro para conservar la naturaleza académica y abierta de la comunicación científica
PDF generado a partir de XML-JATS4R

En este ensayo exploré los aportes específicos del feminismo, o de los feminismos a las luchas anticoloniales, claro está que poniendo énfasis en ese feminismo antirracista e interseccional que ha luchado no sólo contra el patriarcado, sino contra el racismo y el clasismo en el hemisferio. La lucha de las mujeres en las Américas, sobre todo de mujeres indígenas y afrodescendientes, nos da una pincelada de esperanza y guía sobre dónde ir y sobre cómo construir colectividad desde diversas perspectivas, desde las luchas contra el despojo hasta el reconocimiento de otras espiritualidades, incluso cuando sus posicionamientos políticos no sean llamados feminismos.

Finalmente, frente al panorama actual mundial, donde se están expresando formas explícitas de racismo, misoginia, clasismo y xenofobia, es imperante que dentro de nuestros espacios emprendamos la lucha descolonial. Una plataforma de esfuerzos colaborativos entre mujeres antirracistas y antisexistas que busquen la justicia social y la vida con dignidad. Dichos esfuerzos, como mencioné antes, tendrán que ser transnacionales y que busquen a partir de la diferencia configurar un camino común.

AmeliCA Modelo de publicación sin fines de lucro para conservar la naturaleza académica y abierta de la comunicación científica
PDF generado a partir de XML-JATS4R

Referencias bibliográficas

Albert Batista, C. (1990). *Mujer y esclavitud en Santo Domingo.* Santo Domingo, República Dominicana: Centro Dominicano de Estudios de Educación.

Alexander, M. J. (2005). *Pedagogies of crossing: meditations on feminism, sexual politics, memory, and the sacred.* Durham [N.C.]: Duke University Press.

Alexander, M. J. & Mohanty, C. T. (Eds.). (1997). *Feminist genealogies, colonial legacies, democratic futures.* New York: Routledge.

Anzaldúa, G. (2012). *Borderlands: la frontera: the new Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.

Beauvoir, S. (2010). *The Second Sex*. New York: Random House.

Brown, W. (1992). Finding the Man in the State. *Feminist Studies*, 18 (N°. 1), pp. 7-34.

Carneiro, S. (2001). Ennegrecer el feminismo. La situación de la mujer negra en América Latina, desde una perspectiva de género. (Presentado en el Seminario Internacional sobre Racismo, Xenofobia y Género). Durban, Sudáfrica. Recuperado de http://glefas.org/ennegrecer-al-feminismo/

Crenshaw, K. (1993). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity, Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review* (N°. 43), pp. 1241-1289.

Curiel, O. (2007). Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Nómadas* (N°. 26), pp. 92–101.

Curiel, O. (2013). *La nación heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*. Bogotá, D. C.: Impresol Ediciones.

Davis, A. Y. (1983). *Women, race & class* (1st Vintage Books ed). New York: Vintage Books.

Espinosa Miñoso, Y., Gómez Correal, D. M. & Ochoa Muñoz, K. (Eds.). (2014). *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán, Colombia: Editorial de la Universidad del Cauca.

Espinosa, Y. (2009). Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: Complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional. *Revista Venezolana de Estudios de La Mujer* 14 (N°. 33), pp. 37-54.

Gall, O. (2007). Relaciones entre racismo y modernidad: preguntas y planteamientos. En Gall, O., coord., *Racismo, mestizaje y modernidad: Visiones desde diversas latitudes.* México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, pp. 63-88.

Gargallo, F. (2012). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Bogotá, D. C.: Ediciones desde abajo.

González Casanova, P. (2005). Colonialismo interno (una redefinición). En *Teoría Marxista Hoy* (pp. 409-434). Buenos Aires: CLACSO.

Haraway, D. J. (1991). *Simians, cyborgs, and women: the reinvention of nature*. New York: Routledge.

Harding, S. (2005). Negotiating with the positivist legacy: New social justice movements and standpoint politics of method. In George Steinmentz and others. (Ed.), *The Politics of Method in the Human Science*. Durham: Duke University Press.

AmeliCA Modelo de publicación sin fines de lucro para conservar la naturaleza académica y abierta de la comunicación científica
PDF generado a partir de XML-JATS4R

Harvey, D. (2004). The New Imperialism: Accumulation by Dispossession. *Socialist Register* (N°. 40), pp. 63–87.

Hill Collins, P. (2000). *Black feminist thought knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. New York: Routledge. Recuperado de http://site.ebrary.com/id/10054558

Hooks, B. (2004). *Otras inapropiables: feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Lagarde, M. (2005). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

Lamas, M. (2002). *Cuerpo: diferencia sexual y género*. México: Alfaguara.

Laó-Montes, A. (2016). Afro-Latin American Feminisms at the Cutting Edge of Emerging Political-Epistemic Movements. *Meridians: Feminism, Race, Transnationalism*, 14 (N°. 12), pp. 1–24.

Lorde, A. (1984). *Sister outsider: essays and speeches.* Berkeley, California: Crossing Press.

Lugones, M. (julio-diciembre de 2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa* (N°. 9), pp. 73-101.

Marcos, S. (2010). Cruzando fronteras: Mujeres indígenas y feminismos abajo y a la izquierda. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México: CIDECI-Unitierra.

Marcos, S. (2014). Feminismos en camino descolonial. En *Más allá del feminismo: Caminos para andar* (pp. 15–34). México, D.F.: Pez en el árbol.

Méndez, G., López Inztin, J., & Marcos, S. (Eds.). (2013). *Senti-Pensar el Género. Perspectivas desde los Pueblos Originarios.* México: Red IINPIM, La Casa del Lago y Red de Feminismos Descoloniales.

Mohanty, C. (2008). Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales. En *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Moraga, C., & Anzaldúa, G. (Eds.). (2015). *This bridge called my back: writings by radical women of color*. Albany: State University of New York (SUNY) Press.

Paredes, J. (2014). *Hilando fino desde el feminismo comunitario.* México: El Rebozo, Zapateandole, Lente Flotante y Alifem AC.

Quijano, A. (2000). Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America. *Nepantla: Views from South* (N°. 1.3), pp. 533-578.

Roberts, D. (1997). *Killing the Black Body. Race, Reproduction and the Meaning of Liberty*. United States of America: Pantheon Books.

Rubin, G. (1996). El tráfico de mujeres: Notas sobre la "economía política" del sexo. In M. Lamas (Ed.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 35-96). Mexico, D. F.: PUEG.

Scott, J. (1998). Deconstructing equality versus difference, or, the uses of post-structuralist theory for feminism. *Feminist Studies*, pp. 33-50.

Segato, R. L. (2010a). Territory, Sovereignity, and Crimes of the Second State. The Writing on the Body of Murdered Women. In *Terrorizing Women. Feminicide in the Americas* (pp. 70–92). United States of America: Duke University Press.

Segato, R. L. (2010b). *Género y Colonialidad: En Busca de Claves de Lectura y de un Vocabulario Estratégico Descolonial.* (S.E.)

AmeliCA Modelo de publicación sin fines de lucro para conservar la naturaleza académica y abierta de la comunicación científica
PDF generado a partir de XML-JATS4R

Smith, A. (2015). *Conquest: sexual violence and American Indian genocide.* Durham: Duke University Press.

Suárez Nava, L. & Hernández, R. A. (Eds.). (2008). *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes.* Madrid: Ediciones Cátedra.

Vasconcelos, J. (1977). *La raza cósmica*. México: Espasa-Calpe.

Vergara Figueroa, A., & Arboleda Hurtado, K. (2014). Feminismo afrodispórico. Una agenda emergente del feminismo negro en Colombia. *Universitas Humanística*, pp. 109-134.

Notas

1. Nombre creado por el pueblo Kuna para referirse al continente latinoamericano.
2. Suárez Nava y Hernández, 2008; Segato, 2010b y Marcos, 2014.

Enlace alternativo

https://revistas.uca.edu.sv/index.php/realidad/article/view/3663/3659 (pdf)

AmeliCA Modelo de publicación sin fines de lucro para conservar la naturaleza académica y abierta de la comunicación científica
PDF generado a partir de XML-JATS4R

AmeliCA

Disponible en:
https://portal.amelica.org/ameli/ameli/journal/769/7695286014/7695286014.pdf

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en portal.amelica.org

AmeliCA
Ciencia Abierta para el Bien Común

Meztli Yoalli Rodríguez Aguilera

Diálogos hemisféricos entre feminismos del norte y sur: genealogías de feminismos críticos latinoamericanos
Hemispheric dialogues between feminisms from the North and South: genealogies of Latin American critical feminisms

Realidad, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades
núm. 151, p. 89 - 107, 2018
Universidad Centroamericana José Simeón Cañas,
El Salvador
realidad.director@uca.edu.sv

ISSN: 1991-3516
ISSN-E: 2520-0526

DOI: https://doi.org/10.5377/realidad.v0i151.6806

CC BY-NC 4.0 LEGAL CODE
Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional.